

Debates teológicos latinoamericanos en los comienzos de la era republicana (1810-1830)

Latin American theological debates in the beginning of the Republican Era (1810-1830)

Josep-Ignasi SARANYANA

Resumen: Justificada teológicamente la Insurgencia (vencidos los escrúpulos de conciencia provocados por la ruptura de la «obediencia debida») los pensadores latinoamericanos afrontaron, durante la primera década republicana unos cuantos temas teológicos de indudable interés: autoridad del papa en la aprobación o descalificación de la independencia americana; jurisdicción del Romano Pontífice en la designación de los obispos latinoamericanos; subrogación del patronato regio por parte de las nuevas autoridades republicanas: cuestión de la tolerancia de cultos; crítica de los autores liberales europeos; y discusión del milenarismo mitigado.

Palabras clave: América Latina siglo XIX, Santa Sede y América, Pío VII, León XII, patronato nacional, obispos electos, tolerancia de cultos, milenarismo americano.

Abstract: Latin-American intellectuals, after justifying theologically the Insurgency (defeating the qualms of their conscience caused by «owed obedience») confronted a few theological issues of unquestionable interest: the authority of the pope to approve or disapprove American independence; the Roman Pontiff's jurisdiction in naming Latin-American bishops; the reallocation of royal patronage by the new republican authority; the question of religious tolerance; criticism of European liberal authors and the debate on mitigated millennialism.

Key words: Latin America XIX century, Holy See and America, Pius VII, Leo XII, national patronage, bishops elect, religious tolerance, American millennialism.

Desde 1810 hasta que culminaron las independencias de las naciones que habían configurado el vasto imperio español de ultramar (por tanto, hasta finales de 1824, en que se libró la decisiva batalla de Ayacucho); o, para ser más precisos, hasta los primeros años treinta, en que en mayor o menor medida cristalizaron las nuevas identidades nacionales, hubo en todas las latitudes un importante debate doctrinal, con fuerte componente teológica.

Me centraré en los debates teológicos cuando la vía hacia la independencia ya había sido tomada y, en algunos casos, se había alcanzado. Obviaré, por tanto, los argumentos teológicos que pudieron influir en la decisión, cuando ésta se contemplaba sólo como una

posibilidad (argumentos antecedentes), para limitarme a los argumentos teológicos justificativos de la independencia alcanzada ya o *in fieri* (argumentos consecuentes). En tal contexto, hubo principalmente cinco temas recurrentes en todas las latitudes¹:

En primer lugar, y como consecuencia de la larga meditación sobre las bulas alejandrinas de 1493, los nuevos líderes buscaron una aprobación pontificia de sus afanes. Si los pontífices habían facilitado la justificación de la conquista, ellos mismos debían ahora aprobar la emancipación. Este planteamiento dio lugar a una interesante discusión sobre la potestad del Romano Pontífice, aunque *a sensu contrario*: si antes se había argumentado sobre tal potestad para justificar la ocupación, ahora se buscaba que la misma potestad bendijese la separación.

En segundo lugar, la tradición patronatista, derivada sobre todo de las bulas alejandrinas y de los actos pontificios de Julio II, ofrecía a los próceres americanos la figura jurídica del patronato regio como algo indiscutible y, por lo mismo, como algo que las nuevas repúblicas no sólo podían, sino que debían reivindicar. El patronato no sería, pues, un privilegio real –se decía–, sino un derecho derivado del principio de soberanía. Se pasó de este modo del Real patronato Indiano al Patronato Nacional, para lo cual era imprescindible declarar la confesionalidad del Estado, como así ocurrió en todos los proyectos constitucionales de aquella hora. Esta pretensión de los nuevos regímenes republicanos problematizó las designaciones episcopales y la provisión de otros beneficios eclesiásticos, porque es evidente que sin concordatos, se corría el riesgo de abocar en un cierto episcopalismo, es decir, en una Iglesia sin Papa.

El temor a una involución de la independencia presentó la inmigración no-española como una necesidad. Pero esa inmigración que, por lo mismo, no podía ser española, tampoco podía ser mayoritariamente católica. Esto implicaba un riesgo para la identidad nacional y abría un debate de amplios vuelos sobre la tolerancia de cultos.

El apoyo moral, doctrinal y financiero que la Europa liberal prestaba a la causa independentista abría un contraste ideológico, también interesante, entre el catolicismo tradicional y los nuevos aires católico-liberales, que por aquellos años veinte daban sus primeros pasos en Europa, a la sombra del protestantismo liberal.

Finalmente, convendrá prestar atención a una curiosa forma de milenarismo mitigado, que se difundió por Sudamérica en los años de la emancipación y que produjo interesantes sinergias doctrinales.

1. *Los breves pontificios de 1816 y 1824 y la misión Muzi (1824-1825)*

Dos breves pontificios de 1816 y 1824 alimentaron los debates sobre el sujeto de la soberanía política y la obediencia debida a las autoridades civiles, la licitud de la revolución liberal y la libertad de los cristianos en materias políticas.

1. Dejamos a un lado discusiones puntuales que algunos próceres de la emancipación pudieron abrir, movidos por sucesos particulares. A este respecto, véase *supra* la colaboración de Carmen-José ALEJOS GRAU, *Teólogos neogranadinos en los tiempos de la independencia*, en «Anuario de Historia de la Iglesia», 17 (2008) 97-118.

El 30 de enero de 1816 Pío VII escribió en su breve *Etsi longissimo*:

«Puesto que uno de los excelentes y principales preceptos de la santísima Religión que profesamos prescribe la sumisión de toda alma a la autoridad superior, Nos tenemos por cierto que en los movimientos sediciosos, tan dolorosos para Nuestro corazón, que se desarrollan en esas regiones [la América católica], habréis sido vosotros [los obispos] para vuestra grey consejeros asiduos y habréis condenado la sedición con ánimo firme y justo»².

Furlong, basándose en estudios de Pedro de Leturia, a quien cita ampliamente, recuerda el contexto del breve *Etsi longissimo*³. A primeros de 1816 la impresión que se tenía en la corte de Madrid y en la curia pontificia era que los acontecimientos americanos no buscaban la emancipación sino que se inscribían en el marco de una guerra civil generalizada y que, en esas fechas, estaban sofocados los focos de rebelión, salvo la zona de Buenos Aires, que mostraba signos de capitular también. Por ello, no era ilógico que el Papa alentase a los obispos americanos a fomentar la concordia y la obediencia al soberano español legítimo, que entonces era Fernando VII, que había regresado de su exilio en marzo de 1814.

La Iglesia procuraba, como siempre, fomentar la paz por la vía que, en ese momento, le parecía más fácil y andadera. La historia, sin embargo, se salió por otro derrotero, de modo que la Iglesia tuvo que pechar con las consecuencias, al no haber discernido correctamente el futuro. Con todo, nadie puede dudar de la rectitud de la Santa Sede. Además, a primeros de 1816 ya se había clausurado el Congreso de Viena, en el que la diplomacia vaticana había desempeñado un papel destacado. En ese Congreso había triunfado el espíritu de la restauración y, por ello, el deseo generalizado de volver al antiguo régimen. ¿Qué otra alternativa tenía Pío VII en aquel contexto político?

En la discusión sobre la tutela de la Iglesia a la causa insurgente se introdujo un nuevo elemento: la misión americana del arzobispo Don Giovanni Muzi, delegado de la Santa Sede⁴. El delegado apostólico visitó Montevideo, Buenos Aires y Santiago de Chile. Aunque su misión dio pocos frutos inmediatos, fue bastante fecunda a largo plazo, fomentando la cercanía de las jóvenes naciones del cono sur con Roma. En la misión iba el joven sacerdote Giovanni M. Mastai Ferretti, que en 1846 sería elegido Romano Pontífice. El nuevo papa Pío IX tuvo que intervenir en América (sobre todo en Perú, México y Chile) para extirpar ciertos brotes de regalismo republicano, y, si pudo hacerlo con tacto y prudencia, fue, entre

2. Texto del breve pontificio consultado en <<http://www.totustuus.biz/users/magistero/p7etsilo.htm>>, el día 31.10.07.

3. Guillermo FURLONG, *La Santa Sede y la emancipación hispanoamericana*, Ediciones Theoría, Buenos Aires 1957.

4. La delegación pontificia arribó a Montevideo el 1 de enero de 1824. Pasó a Buenos Aires el 3 de enero y llegó a Santiago de Chile el 6 de marzo. Empezó el regreso el 30 de octubre, directo hasta Montevideo, en donde atracó el 4 de diciembre de 1824. De Montevideo embarcó hacia Europa el 18 de febrero de 1825. Sobre la misión cfr. FRANCISCO MARTÍ GILBERT, *La Misión en Chile del futuro Papa Pío IX. I: Preparativos y escala en Buenos Aires (1821-1824)*, en AHig 9 (2000) 235-258; Id., *La Misión en Chile del futuro Papa Pío IX. II: Llegada a Santiago, regreso y desenlace (1824-1832)*, en AHig 10 (2001) 281-321.

otras causas, por la experiencia adquirida durante ese viaje americano, en que había conocido directamente la realidad de un continente sinceramente católico, escaso de clero y eclesiásticamente desarticulado por las guerras de emancipación y por la embestida del romanticismo liberal.

Como se sabe, Mons. Muzi fue recibido en Buenos Aires con descortesía, tanto por las autoridades eclesiásticas como civiles. En Chile, donde residió ocho meses, no tuvo mejor suerte. Se ha dicho que Muzi publicó en Santiago, el mismo día de su llegada, es decir, el 6 de marzo, una pastoral, que habría suscitado amplios comentarios. Pero el historiador Francisco Durá, con argumentos de mucho peso, ha cuestionado la autoría de ese documento, que atribuye a círculos porteños⁵. Américo Tonda, que no dudaba de su autenticidad *muziana*, escribió:

«Era una respuesta a la política porteña y a los escasos o ningunos miramientos recibidos en La Plata de parte de Rivadavia y Zavaleta, el ministro y el provisor. El documento, cuya oportunidad puede discutirse, insistía exactamente en lo que más nos hacía falta, es decir, en el genuino concepto del primado pontificio y en los límites que circunscriben la doble esfera de la Iglesia y el Estado. La *Pastoral* era la condenación del jansenismo en el terreno eclesiológico y del regalismo borbónico en lo atajadero a los principios religioso-políticos»⁶.

Ese texto era, pues, una respuesta al regalismo republicano. En todo caso, la supuesta *Pastoral* fue impresa en Córdoba del Tucumán, el 3 de noviembre de 1824, por el prócer Pedro Ignacio Castro Barros⁷. Castro, uno de los escritores católicos argentinos de mayor fuste teológico, preparó, además, una segunda edición en junio 1825, con amplios comentarios, y nunca dudó de su autenticidad. En su edición, criticó los excesos en la aplicación del patronato republicano, especialmente en la provincia de Buenos Aires (él era riojano), y, por consiguiente, la incapacidad de comprender, desde categorías regalistas, la potestad del Romano Pontífice, que es suprema, plena, inmediata y universal en la Iglesia.

5. Cfr. Francisco DURÁ, *Misión para Hispano América confiada en 1823 por los papas Pío VII y León XII a instancias del gobierno de Chile al Vicario Apostólico Monseñor Juan Muzi, arzobispo de Filipos. Fin y muerte del Regio Patronato de Indias. En homenaje a su centenario*, Librería del Colegio Alsina y Bolívar, Buenos Aires 1924, pp. 142-143. La primera noticia de esa pastoral se tiene por la crítica publicada en el periódico *El Argos de Buenos Aires*, en su edición del día 4 de julio. Otros periódicos de las mismas fechas y de la misma orientación reformista (es decir, alineados con los planteamientos regalistas gubernamentales) no se refirieron a esa pastoral, lo que indica que no dispusieron de ella. En Chile el silencio sobre el supuesto documento de Muzi fue total en las semanas siguientes a la llegada de la misión, lo cual sería inexplicable si Muzi hubiese efectivamente dado a conocer ese texto el mismo día de su arribo a Santiago, es decir, el 6 de marzo.

6. Américo A. TONDA, *Castro Barros. Sus ideas*, Academia del Plata, Buenos Aires 1961, pp. 85-86.

7. No se confunda esta *Pastoral* con la famosa *Carta apologética* de Mons. Giovanni Muzi, esta vez auténtica sin discusión, pues se conserva en el archivo de Mons. Rafael Valentín Valdivieso y Zañartu, arzobispo-electo de Santiago de Chile, en 1845. En la *Carta apologética* se narran las peripecias de la misión y se justifican las actuaciones del delegado pontificio. Fue firmada el 25 de enero de 1825, en Montevideo, donde Muzi se detuvo unas semanas, en su retorno a Europa.

El 24 de septiembre de 1824, mientras tenía lugar la misión Muzi, León XII firmó en Roma el breve *Etsi iam diu*:

«Nos estamos firmemente persuadidos de que vosotros, con la ayuda de Dios, sabréis conducir a buen fin este encargo tan gravoso [conservar intacta la Religión, que se altera con las discordias y las perturbaciones del orden público] si ilustráis a vuestra grey sobre las augustas y distintas virtudes de Nuestro carísimo hijo en Cristo Fernando, rey católico de España, que tanto se preocupa de la Religión y de la felicidad de sus súbditos; y si, con el necesario celo, ponéis ante los ojos de todos los ilustres e inmortales ejemplos de los españoles residentes en Europa, que no han dudado en sacrificar sus fortunas y la vida por mostrarse fidelísimos a la Religión y al poder legítimo»⁸.

También este breve pontificio tiene un contexto que no debe descuidarse. León XII se había mostrado muy cercano a los *zelanti*, partidarios de la política legitimista y contrarios a la vía contemporizadora del cardenal Ercole Consalvi, encargado de los asuntos exteriores en tiempos de Pío VII. También recuerda Furlong que este breve de León XII fue firmado antes de la batalla decisiva de Ayacucho que tuvo lugar el 9 de diciembre de 1824. Por consiguiente, la carta del Papa se vio sobrepasada por los acontecimientos bélicos americanos. No es preciso recordar que la batalla de Ayacucho supuso la definitiva capitulación española y la independencia completa de sus colonias americanas.

En todo caso, es lógico que, a la vista de la literalidad del texto leonino, en algunos ambientes se discutiese la capacidad del Romano Pontífice para proponer soluciones políticas, tomando partido en asuntos temporales (se decía), y que el debate sobre la jurisdicción del Pontífice se trasladase a otros ámbitos, criticando la capacidad de designar a los titulares de beneficios eclesiásticos, a todos los niveles, incluidos los obispos y arzobispos. En algún sentido, y al socaire de las ideas tardojansenistas, las nuevas repúblicas no sólo quisieron subrogarse el derecho del patronato, sino que pretendieron ampliarlo notablemente.

Entre las propuestas abusivas de algunos próceres americanos, es preciso citar a José Servando Teresa de Mier Noriega y Guerra, como representante –en el primer Congreso constituyente mexicano– de un galicanismo de corte americano. En sus intervenciones, Mier manifestó su simpatía por los cuatro artículos aprobados por la asamblea general del clero galicano (1681-1682), es decir: independencia de la corona en asuntos temporales, pues la potestad eclesiástica sólo se extiende –decían– al ámbito espiritual; validez de los decretos de la cuarta y quinta sesión del Concilio de Constanza, celebradas en 1415, que declaraban la autoridad de los concilios generales y la superioridad del concilio general sobre el papa; defensa de las libertades galicanas (es decir, afirmación de los privilegios del rey francés *in temporalibus ecclesiae*); negación de la infalibilidad personal del papa (aceptando que podía decidir en materias de fe, aunque sometido al asentimiento de la Iglesia)⁹. Como con-

8. Texto del breve pontificio ha sido consultado, en versión italiana, en <<http://www.totustuus.biz/users/magistero/112etsii.htm>>, el día 31.10.07.

9. Véase la censura de los artículos galicanos en la constitución *Inter multiplices*, de Alejandro VIII, de 4 de agosto de 1690, en DH 2281-2285.

secuencia, las propuestas del prócer mexicano con relación al Papa y a la Santa Sede eran minimalistas: a Roma sólo había que enviar cartas de comunión espiritual. Su prejuicio anti-romano era compatible, sin embargo, con una veneración indiscutida al Romano Pontífice, si bien reduciendo la autoridad del Papa al ámbito estrictamente espiritual, es decir, excluyendo cualquier potestad *in temporalibus ecclesiae*. Además, reivindicaba la elección de los obispos por parte del pueblo, confirmados posteriormente por el metropolitano, ateniéndose –según decía– a una antiquísima praxis eclesiástica, anterior al siglo VIII. Apelaba, pues, a la tradición visigótica, omnipresente en las cédulas reales de Felipe II, posteriores a la Junta Magna de Madrid 1568.

No es de extrañar, por todo lo que he comentado hasta ahora, que Mier dedicase un opúsculo al breve de León XII, titulado: *Discurso sobre la encíclica de León XII*, que apareció en 1825. En él consideraba que el breve pontificio de León XII era «una gatada italiana». Ya retirado de la vida pública, Mier mostraba su buen conocimiento de las Sagradas Escrituras, de la historia civil y religiosa y de la patrística, en la que se apoyaba para defender que la única potestad de la Iglesia era de carácter espiritual. Manejaba mucha documentación, pero sus conclusiones sobre el «reino» no eran del todo correctas, aun cuando su causa pretendía serlo (distinguir adecuadamente los ámbitos de las dos potestades). Veamos el texto de Mier:

«Nuestro Salvador dijo a Pilatos: mi reino no es de este mundo (Juan 13, 36). ¿Cómo pudo pues imaginarse dueño de éste [mundo] su vicario? Uno de dos hermanos dijo a Jesucristo: “maestro, manda a mi hermano que divida conmigo la herencia. Hombre, le respondió ¿quién me ha establecido juez o divisor entre vosotros?” (Lucas, 12, 13, 14). Si no tocaba serlo a Jesucristo según su oficio que ejercía en la tierra y del cual hizo vicarios a sus apóstoles, ¿de dónde y cómo vino al sucesor de San Pedro la potestad de dividir el mundo entre quienes se les antoje, y ser juez universal de las naciones?»¹⁰.

Para desautorizar el breve apostólico citado, Mier se basaba también en la distinción entre «corte de Roma» y «silla apostólica», distinción a la que dio un significado nuevo y original. Los círculos filojansenistas, en efecto, ya habían distinguido entre *sedens* (el Papa) y *sedes* (la cátedra de Pedro). La infalibilidad residiría en la sede, para la cual toda la veneración; el sedente, en cambio, podía errar. Mier, en cambio, distinguía entre «corte de Roma» y «silla apostólica»:

«[el breve de León XII] es una mera carta de cumplimiento escrita en guirigay mística, o más clarito: es una gatada italiana de aquellas con que la *corte de Roma* se suele descartar de los apuros y compromisos en que la ponen las testas coronadas; y de cuyo juego de mano son los primeros a burlarse aquellos astutos áulicos».

«En una palabra: católicos siempre, y gloriándonos de serlo, nada hemos variado en el dogma, en la moral, ni en la disciplina expuesta por su naturaleza a variaciones y reformas. Aun en algunos puntos de ella, sobre los cuales bien podríamos prescindir de Roma, porque más son usurpaciones que derechos suyos, hemos preferido sacrificar los nuestros a la paz y

10. Cualquier lector habrá recordado, al leer el párrafo Servando Teresa de Mier, el largo litigio medieval entre el *regnum* y el papado.

unión con el sumo pontífice. [...] Nuestra Constitución autoriza a su presidente para celebrar concordatos con la *silla apostólica* (aunque inauditos con razón por quince siglos en la iglesia) y ya va navegando [hacia Roma] al efecto un ministro plenipotenciario».

Aquí se produjo un cambio semántico para adaptar el binario jansenista al nuevo supuesto político americano. Ahora, el papa sería el sedente en la cátedra de Pedro o silla de Roma; la sede sería, en el nuevo supuesto, la Santa Sede, es decir, la curia pontificia o corte de Roma. Si antes, para los jansenistas, el sedente podía errar, ahora se decía que no podía equivocarse; la sede, en cambio, que antes no podía confundirse, ahora podía fallar. En otros términos: para los próceres, cuando el papa hablaba de doctrina de fe y costumbres era el sedente, o sea, infalible; cuando hablaba sobre cuestiones temporales era falible, al ser sólo cabeza de la curia, es decir, de la sede romana.

En todo caso, y después de las vacilaciones de Pío VII y León XII, que acabo de reseñar, la Santa Sede cambió de actitud a comienzos de la siguiente década, y pactó de hecho con los nuevos gobiernos republicanos, designando nuevos obispos y regularizando a los que habían sido designados *in partibus infidelium*, que pasaron a ser titulares. Todo empezó ya en el primer consistorio de Gregorio XVI, reunido en febrero de 1831. El 9 de agosto de ese mismo año, Gregorio XVI publicó su constitución apostólica *Sollicitudo ecclesiarum*, en la que distinguía entre el poder *de facto* y el poder *de derecho*, abriendo de esta forma las puertas al reconocimiento de las nuevas repúblicas¹¹. *De iure*, el poder político era de origen divino, como había enseñado San Pablo en su epístola a los Romanos; en cuanto a los hechos, sin embargo, el Romano Pontífice no podía menos que tomar en cuenta la situación real, no la ideal. Sin admitir su legitimidad, aceptaba su realidad, o, al menos, reconocía la dificultad de establecer con certeza la legitimidad de un régimen político. En otros términos; siguiendo la praxis establecida por la Santa Sede (Gregorio XVI se refería a casos concretos de arbitrajes o mediaciones de Clemente V, Juan XXII, Pío II, Sixto IV y Clemente XI), cuando comúnmente se tenía por legítima una autoridad (por los hechos, por escritos, por palabras o por el comportamiento de otros gobiernos), la Iglesia debía mirar sólo a las cosas de Cristo y al bien espiritual de los pueblos, sin entrar en complejas disquisiciones sobre la legitimidad de tales regímenes políticos¹².

Por esta vía, a finales de 1835 se produjo el reconocimiento de la República Neogranadina. Después vendrían otros reconocimientos (México en 1836, Ecuador en 1838 y Chile en 1840). La sustancia del acto ya se había dado.

11. GREGORIO XVI, Bulla *Sollicitudo ecclesiarum*, de 9 de agosto de 1831, en *Acta Gregorii Papae XVI*, a cargo de Antonio Maria Bernasconi, reimpresión de Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1971, I, pp. 38b-40a.

12. «[...] sólo buscar las cosas que son de Cristo, de modo que el fin de las decisiones adoptadas sea únicamente tener en cuenta aquellas cosas que conducen más fácilmente a la felicidad espiritual y eterna de los pueblos» ([...] *ea tantum quaeri, quae Christi sunt, atque unice, veluti susceptorum consiliorum finem, ea ob oculos versari, quae ad spiritualem aeternamque populorum felicitatem facilius conducant*) (*ibid.*, p. 39b).

2. Sobre la jurisdicción del Romano Pontífice y las designaciones episcopales (1825-1855)

Al prepararse los primeros borradores constitucionales, se reflexionó teológicamente, en las distintas asambleas constituyentes (1810-1830), a la sombra del tardojansenismo (cuya expresión más madura había sido el Sínodo de Pistoya de 1786)¹³. En tal contexto, se arguyó de nuevo con los cuatro artículos galicanos (1682), ahora en el marco de los debates para cubrir las vacantes episcopales. Además, se difundió una visión muy restrictiva de la potestad papal, que, según Pistoya, consideraba que el Papa era mera cabeza ministerial de la Iglesia y que recibía tal potestad de la Iglesia y no del mismo Cristo; limitada sólo a la doctrina y a las costumbres (*fides et mores*), «sin extenderse a las cosas exteriores»¹⁴. Así mismo, se consideraba, en una línea episcopalista, que los obispos «habían recibido de Cristo todos los derechos necesarios para el buen régimen de las diócesis», como si los Papas no tuvieran ningún derecho al respecto.

De este modo, la cuestión galicana o tardojansenista abocó en la crisis de los «obispos electos». Frente a tales planteamientos, muy restrictivos de la jurisdicción pontificia (porque –se decía– la potestad espiritual eclesiástica reside originalmente en el pueblo fiel y el Papa sólo es la cabeza espiritual de la Iglesia, con un ministerio delegado), reaccionaron el sacerdote mexicano Rafael Abogado y el también presbítero ecuatoriano José Ignacio Moreno.

El oratoriano Rafael Abogado, fallecido repentinamente en 1828, había publicado anónimamente, dos años antes de morir, un opúsculo titulado *Sobre la autoridad del Papa*. En la «aprobación» de este libro se advierte que la finalidad del texto era defender el primado del apóstol San Pedro, transmitido a sus sucesores, tema negado por la teología protestante, que consideraba, entonces (y ahora), como interpolado el pasaje de San Mateo con la promesa del primado petrino (Mt. 16, 18). Además, se proponía probar que el Pontífice romano es superior a los demás obispos en orden, honor y potestad; de modo que él es el pontífice u obispo supremo, pastor universal y cabeza de la Iglesia, y padre espiritual de todos los fieles; que ha recibido esa potestad inmediatamente de Jesucristo. Sin embargo, quizá en su afán de destacar la primacía del Romano Pontífice pudo minusvalorar, en algún momento, el ministerio episcopal. Rafael Abogado confundió, en efecto, la «confirmación», en materias de fe (que corresponde sólo a Pedro), con la legítima potestad que los apóstoles recibieron de Cristo y que se transmite después a sus sucesores por vía sacramental. En otros términos: el Papa es garante de la fe y la comunión, y tiene jurisdicción ordinaria sobre toda la Iglesia; pero los obispos también son por sí mismos, y no como delegados papales, verdaderos pastores de las diócesis que el Papa les encomienda, con jurisdicción ordinaria. No hay que confundir la vía sacramental, por la que se transmite la potestad episcopal y el consagrado

13. La censura de los decretos del Sínodo de Pistoya se encuentra en la constitución *Auctorem fidei*, de Pío VI, de 28 de agosto de 1794, en DH 2600-2700.

14. «[Propositio affirmans] abusum fore auctoritatis Ecclesiae, transferendo illam ultra limites doctrinae et morum, et eam extendendo ad res exteriores» (DH 2604).

se integra en el colegio episcopal, con la vía jurisdiccional, por la que el Papa confiere una determinada misión canónica al obispo.

Pero no se olvide que por aquellos años la teología del episcopado estaba en mantillas. En esas fechas era aún cuestión discutida en algunos ámbitos teológicos la sacramentalidad del episcopado. Rafael Abogado exageraba en sus planteamientos *papalistas* (si se me permite la expresión), porque todo su afán era combatir las regalías y demostrar que si, en determinadas ocasiones, los reyes habían instituido y conferido obispados, lo habían hecho con el consentimiento de la Iglesia, ya que, de lo contrario la condición propiamente episcopal de tales prelados, designados por las autoridades civiles, habría sido dudosa; o por tropelía y persecución.

Cinco años más tarde, en 1831, el sacerdote ecuatoriano José Ignacio Moreno publicó su *Ensayo sobre la supremacía del Papa*, reeditado en tres tomos en 1846. El *Ensayo* era un importante tratado papalista y antigalicano, en el que se criticaba con vigor a los escritores europeos que se oponían o pretendían reducir la jurisdicción del obispo de Roma. Moreno se preguntaba si el gobierno de la Iglesia es monárquico de tal modo que los obispos son meros delegados del papa; o, por el contrario, si el poder episcopal es divino y ordinario; y concluía que los obispos recibían su jurisdicción de Jesucristo por medio de Pedro (o sea, a través del Papa), en quien reside la plenitud de la potestad.

La teología de Moreno relativa a la sacramentalidad del episcopado era también insuficiente, como la de su contemporáneo Rafael Abogado, aunque las circunstancias de México y el Perú eran diferentes. Moreno pretendía salir al paso de los «obispos electos», un abuso bastante extendido en Sudamérica, que se mantuvo a lo largo de todo el primer medio siglo republicano. Los «obispos electos», que así se firmaban, eran prelados designados por los gobiernos civiles, que tomaban posesión de sus sedes y ejercían sus funciones «episcopales», mientras se tramitaba la confirmación, por así decir, de la Santa Sede y se producía la expedición de las correspondientes bulas, necesarias para la consagración episcopal. El primer caso sonado, ante el que reaccionó José Ignacio Moreno, fue el del Dr. Carlos Pedemonte, designado arzobispo de Lima en noviembre de 1826 por Simón Bolívar.

Aunque nos salgamos del marco cronológico que nos hemos trazado, digamos algunas palabras sobre el desarrollo ulterior de esta espinosa cuestión. En 1840, la autoridad republicana designó arzobispo de Lima, sin la anuencia de Gregorio XVI, a Don Francisco de Sales de Arrieta. Ante tal abuso protestó el sacerdote peruano y destacado polemista José Mateo Aguilar. En todo caso, esa práctica fue más o menos tolerada (o desconocida) por la Santa Sede, hasta que Pío IX subió al solio pontificio. En 1846 se produjo la primera reacción vaticana a propósito del citado Mons. Francisco de Sales de Arrieta, ya fallecido cuando llegó a Lima la advertencia de Roma. Por las mismas fechas hubo otros dos casos en Chile: el del obispo Justo Donoso y el de Rafael Valentín Valdivieso. Nombrado prelado en 1845 por el gobierno chileno, Donoso tomó posesión de Ancud, sin protestas de la Sede Romana, que quizá desconocía el caso. Gobernó la diócesis hasta 1849, en que finalmente fue consagrado obispo. También en 1845 había tomado posesión como «electo» el arzobispo de Santiago don Rafael Valentín Valdivieso, que fue consagrado en 1848.

Cuando se tuvo noticia en Chile de la reacción de la Santa Sede, en 1846, ante el caso del «arzobispo electo» de Lima, comenzaron las perplejidades tanto de Donoso como de Val-

divieso, que entonces sólo eran «electos»¹⁵. Poco después, en 1852, Donoso fue trasladado por el gobierno republicano a la diócesis de La Serena, lo cual provocó la enérgica protesta de Pío IX, en una carta de 2 de diciembre de 1852. Pío IX reprobó la toma de posesión hecha a instancias del gobierno civil. El papa recordó que el presentado por la autoridad civil carece de potestad episcopal de jurisdicción, tanto si es presentado por quien está facultado para ello como si lo presenta quien no lo está, hasta que lo designa el Santo Padre.

Precisamente en 1852, José Hipólito Salas fue presentado por el gobierno para la diócesis de Santiago y tomó posesión como electo en enero de 1852. Sin embargo, al enterarse de la decisión de la Santa Sede con respecto a Donoso, se retiró de su diócesis a la espera de la decisión de Roma. Finalmente, Pío IX censuró formalmente el abuso de los «electos americanos» en una alocución consistorial de 15 de diciembre de 1856¹⁶, repitiendo la condena en la constitución *Romanus Pontifex*, de 28 de agosto de 1873, en términos muy solemnes¹⁷.

Pues bien; la teología de José Ignacio Moreno sobre el primado romano se enmarca en el contexto que acabo de describir. Buscaba argumentos escriturísticos y de tradición para sostener que sólo el Santo Padre tiene jurisdicción plena, inmediata y universal sobre toda la Iglesia, y que a él está reservada la designación de los miembros del colegio episcopal. Sin embargo, interpretó de forma demasiado amplia el pasaje neotestamentario en que Jesús había confirmado el primado a San Pedro: «y tú, cuando te conviertas, confirma a tus hermanos» (Lc. 22, 32). Entendía correctamente que la autoridad episcopal de San Pedro había

15. Cfr. Javier GONZÁLEZ ECHENIQUE, *Don Rafael Valentín Valdivieso y el gobierno de los electos*, en «Boletín de la Academia Chilena de la Historia», 107 (1997) 107-140.

16. En su alocución en el consistorio secreto de esa fecha, Pío IX se refirió ampliamente a la situación de la Iglesia en México, comenzando con unas palabras solemnes y tristes: «Nunquam fore putavisse[mus]; Venerabiles Fratres, ut magno cum animi Nostri dolore afflictas ac prostratas etiam in Mexicana Republica catholicae Ecclesiae res lamentari, ac deplorare compelleremur». Después de una detallada descripción de la persecución que padecía en aquellos años la vida cristiana en México, y de alabar la fe y la fortaleza de los pastores y la comunión de los fieles con ellos, pasó a tratar el caso de las «regiones de la América meridional antes sujetas a la potestad del Reino de las Españas» («in plerisque meridionalis etiam Americae regionibus Hispaniarum Regno olim subiectis a civile potestate»). «En esas regiones la potestad laica [civil], entre otras cosas, se atreve a arrogarse el derecho de presentación de los obispos, y les exige tomen posesión de sus diócesis, antes de haber sido instituidos canónicamente por esta Santa Sede, y antes de haber recibido las letras apostólicas correspondientes». Trata después acerca de otros abusos, entre ellos que las autoridades civiles exijan el juramento de constituciones que contienen disposiciones contrarias a la potestad de la Iglesia. Cfr. *Allocutio habita in consistorio secreto die 15 decembris 1856*, en *Pii IX Acta*, reimpresión de Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1971, I/2, pp. 538-549.

17. En caso de sede vacante, la potestad ordinaria de jurisdicción debía pasar al vicario capitular *rite constitutum*, es decir, debidamente designado. Si quedaba vacante la sede, por renuncia, fallecimiento del vicario o por otra causa, el cabildo catedral debía elegir un nuevo vicario. Sin embargo, ni el cabildo catedral estaba facultado para elegir un obispo para la sede vacante, ni una potestad civil tenía jurisdicción para nombrar o presentar un obispo para dicha vacante. Si eso sucediese, «[eam electionem ac deputationem] cassamus, annullamus, et omnino irritam declaramus» (*Pii IX Acta*, cit. en nota 16, I/6, pp. 239-246).

pasado a sus sucesores (los papas) en toda su amplitud; en cambio, consideraba erróneamente que cesó, al morir el último de los Doce apóstoles, la autoridad especial que éstos habían detentado. Consideró, por ello, que no hay un perfecto paralelismo entre las relaciones de Pedro con el colegio apostólico y las relaciones del Papa con colegio episcopal. La intención del Dr. Moreno era loable: quería rebatir el galicanismo del Libertador y de alguno de sus seguidores con argumentos eclesiológicos tomados de la tradición. Sin embargo, corregía un error con otro error, aunque en aquellos años, como ya se ha dicho, la teología del episcopado no estaba tan clara como ahora¹⁸.

3. Reflexión sobre la tolerancia de cultos

Junto a los temas ya citados (los límites de la obediencia debida a las autoridades legítimas; el alcance de la jurisdicción del Romano Pontífice; y la pretensión, por parte de las autoridades republicanas, de subrogarse en la función de patronos, en lugar del rey), otro de los grandes asuntos teológicos de esos primeros años fue el debate sobre la tolerancia de cultos. Se entendía por tolerancia de cultos, no la tolerancia religiosa (por ejemplo, la aceptación *de facto* de las religiones precolombinas), sino la acogida de fieles adscritos a otras confesiones cristianas, en unas naciones que se declaraban confesionalmente católicas (según el tenor literal de los nuevos ordenamientos constitucionales).

En el Viejo Mundo, la cuestión venía de atrás. Había provocado numerosas polémicas interconfesionales, e incluso guerras, entre 1550 y 1640. No hubo paz en Europa hasta que se arbitró en Westfalia, en 1648, el principio *cuius regio eius religio*, un principio paradójico, pues negaba la tolerancia de cultos en el interior de los Estados y la sancionaba en el ámbito internacional. Por todo ello, cuando en 1781 José II quebró ese consenso, se desató nuevamente el debate. El emperador José II, en efecto, concedió una patente sobre libertad de cultos en el Imperio austriaco. Tomando pie de tal patente, Leopoldo von Hai, obispo de Königsgratz, indicó a sus sacerdotes que no molestasen a los protestantes que residían en esa diócesis. Aquel hecho provocó un importante debate, en el que intervino el expulso mexicano, entonces en Italia, Manuel Mariano Iturriaga (1728-1819). La tesis de Iturriaga, que polemizaba con José Casanova, otro ex jesuita oculto bajo el pseudónimo Isaac Vanspeuspeg, fue, según parece, muy alabada por Pío VI. Iturriaga sostenía que debía prohibirse por completo la libre profesión de religiones acatólicas en territorios católicos, salvo que tal tolerancia facilitase la conversión al catolicismo. Casanova, por su parte, destacaba que muchas actividades humanas de los no católicos –como las relaciones comerciales y cultu-

18. Después del Vaticano II se sabe que la incorporación al colegio episcopal se realiza por la consagración episcopal, supuesta la comunión jerárquica con la cabeza y la comunión fraterna con los demás miembros del colegio. Por consiguiente, la pertenencia al colegio episcopal no equivale, sin más, a la potestad expedida para el ejercicio. Es obvio que tal potestad exige una determinación jurídica o canónica por parte del Santo Padre; pero, contra la opinión de José Ignacio Moreno, aunque el papa sea vicario de Cristo, no por ello la condición episcopal deriva del papa, sino que adviene directamente por un sacramento específico.

rales— tenían un valor intrínseco positivo, porque contribuían al bien común, y que, por ello, era lícito que en ellas colaborasen católicos con no católicos¹⁹.

Después de la Independencia, el tema se planteó también en América, aunque en un contexto distinto del europeo. En América Latina no había ni luteranos ni reformados ni anglicanos. Pero, los nuevos países tenían necesidad de inmigración cualificada y preferían la inmigración centroeuropea a la española, para evitar el riesgo de una involución política. Muchos centroeuropeos, potenciales inmigrantes, eran luteranos o calvinistas y no querían arriesgarse a viajar a un país que no garantizase la libertad de cultos²⁰. En México, por ejemplo, la inmigración fracasó por esta causa²¹. Al mismo tiempo, la tolerancia de cultos, que se presentaba como una exigencia razonable, por parte de quienes deseaban trasladarse a las nuevas repúblicas, amenazaba o podía amenazar la cohesión nacional de las jóvenes repúblicas; y, como un escollo más difícil de sortear todavía, no se acertaba a conciliar la tolerancia de cultos con las tesis tradicionales de la teología católica.

El debate estaba servido y se extendió a lo largo de varias décadas, desde los años veinte hasta los sesenta. La cuestión se planteaba, por lo general, desde la perspectiva del error y la verdad, ámbito en el cual el problema no tiene solución, porque es evidente que el error no puede tener los mismos derechos que la verdad. Hubo que cambiar la perspectiva, lo cual se hizo muy lentamente, para que se pudiese llegar a una línea de consenso: no ver las cosas desde la verdad o falsedad, sino verlas más bien desde los derechos subjetivos; es decir, enfocar el tema de la tolerancia bajo la perspectiva de la libertad religiosa, entendida ésta como derecho civil. A esta solución no llegó ninguno de los teólogos del XIX, aunque algunos la atisbaron. La cuestión se exacerbó más tarde, al entrar en liza otras cuestiones: secularización de los cementerios y de la enseñanza, registro civil de los matrimonios, hostilidad frente a las congregaciones religiosas, libertad de prensa, abolición de los fueros, supresión de los diezmos, imposición del juramento civil a los obispos y clérigos, etc.

Uno de los escritores que más tempranamente se interesaron por la tolerancia fue Diego Padilla, agustino recoleto y prócer de la independencia neogranadina, que redactó un importante opúsculo sobre la tolerancia religiosa, adelantándose a otros escritos americanos sobre el mismo tema, titulado *Diálogo entre un cura y un feligrés*²². Su objetivo era alertar ante publicaciones de diversa índole, que difundían algunas doctrinas religiosas nuevas,

19. Amplia información sobre este debate en Josep-Ignasi SARANYANA (dir.)/Carmen José ALEJOS GRAU (coord.), *Teología en América Latina*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt 2005, II/1, pp. 545-547.

20. Cfr. Una visión general, para las repúblicas andinas, en: Fernando ARMAS ASÍN, *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa en el Perú*, siglo XIX, PUCP-Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», Lima 1998.

21. Cfr. Josep-Ignasi SARANYANA (dir.)/Carmen-José ALEJOS GRAU (coord.), *Teología en América Latina*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt 2002, III, pp. 174-176.

22. Diego PADILLA, *Diálogo entre un cura y un feligrés del pueblo de Boxacá sobre el párrafo inserto en la Gaceta de Caracas tomo 1 n° 20 (martes 19 de febrero de 1811) sobre la tolerancia*, Imprenta de Bruno Espinosa de los Monteros, Santafé de Bogotá 1811, 29 pp. El mismo documento con otro título: *Intolerancia religiosa no se opone a la caridad*, s.i., Bogotá 1811.

pretendiendo instruir, también, sobre la tolerancia y sus efectos. Padilla explica las diversas ramas religiosas surgidas del luteranismo y distingue entre tolerancia teológica y tolerancia civil. La tolerancia teológica consiste en «establecer como un principio, que los errores no eran errores, que todas las sectas eran buenas, que se podían seguir con seguridad de conciencia, que todos los herejes de cualquiera secta que sean se hallan en estado de salvación, y que creyendo esto como un dogma, y absteniéndose de perjudicar al público, nada mas se requiere para dar culto a Dios y merecer su agrado». Según Padilla los católicos no podían «ser tolerantes con esta intolerancia que se llama teológica».

Es obvio que Padilla tenía una noción un tanto desdibujada de lo que es tolerancia. En todo caso, prevenía sobre los efectos nocivos del tolerantismo teológico, que podía abocar en el ateísmo o en el indiferentismo, del que Colombia estaría a salvo gracias a la constitución del estado de Cundinamarca (1811) «que acaba de publicar –decía– el Sabio y Católico gobierno, que nos rige», por la que se declara que la religión católica es la religión del Estado y no se permitirá ninguna otra²³.

Descartada la tolerancia teológica (tal como la había definido), se distanciaba también de Juan Jacobo Rousseau, al definir la tolerancia civil. Para el francés ésta y la teológica o religiosa eran inseparables; para Padilla, en cambio, eran distintas, porque la teológica es un acto del entendimiento (se sitúa en el orden veritativo) y la civil nace de la voluntad (en el orden del contrato social, por así decir). En el plano veritativo había que tomar en cuenta, además, el alcance del aforismo «extra ecclesiam nulla salus», interpretado, en el caso de Padilla, en un contexto muy restrictivo²⁴.

Dos lustros más tarde, el abogado y político chileno Juan Egaña Risco retomaba la cuestión. La constitución chilena de 1823 sostenía que «la Religión del Estado es la Católica, Apostólica, Romana, con exclusión del culto y ejercicio de cualquier otra». Este artículo constitucional había sido criticado por el español José María Blanco White, exiliado en Inglaterra y editor del periódico titulado *Variedades o Mensajero de Londres*, que se difundió por Hispanoamérica entre 1823-1825. Egaña salió al paso de las críticas de Blanco con su breve *Memoria política sobre la libertad de cultos*²⁵. Las conclusiones de Egaña fueron fun-

23. En marzo de 1811 se conformó lo que podría llamarse la primera Asamblea Nacional Constituyente y Congreso a la vez, en Santafé de Bogotá, bajo el nombre de Colegio Electoral Constituyente del Estado de Cundinamarca, que redactó la primera constitución de alcance nacional en Nueva Granada (4 de abril de 1811), basada en la constitución de los Estados Unidos de Norteamérica.

24. Sobre Diego Padilla y su forma de entender la tolerancia de cultos, véase *supra* el trabajo de Carmen-José ALEJOS GRAU, *Teólogos neogranadinos en los tiempos de la independencia*, en nota 1; e ID., *La teología de la independencia*, en Josep-Ignasi SARANYANA (dir.)/Carmen-José ALEJOS GRAU (coord.), *Teología en América Latina, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt 2008*, II/2, cap. III, § B.2, pp. 236-242.

25. JUAN EGAÑA RISCO, *Memoria política sobre si conviene en Chile la libertad de cultos, reimpressa en Lima con una breve apología del art. 8 y 9 de la Constitución política del Perú de 1823 y con notas y adiciones en que se esclarecen algunos puntos de la Memoria y Apología, y en que se responde a los argumentos del Sr. D. José María Blanco a favor de la tolerancia y libertad de cultos en sus Consejos a los Hispano-Americanos, y a los discursos de otros tolerantistas*, Imprenta de Bruno Espinosa, Bogotá

damentalmente tres: que la multitud de cultos en un solo Estado conduce a la irreligión; que la coexistencia de dos cultos lleva a una lucha que concluye con la destrucción del Estado o de uno de los grupos religiosos; y que la uniformidad de religión es el medio más eficaz de consolidar la tranquilidad de la nación. Era a la letra la tesis del antiguo régimen, aunque vista no tanto desde la religión del príncipe, sino más bien desde el punto de vista de la cohesión de la república. No entró, por tanto, en el fondo del asunto, que sí había sido vislumbrado por Diego Padilla dos lustros antes.

El 5 de abril de 1824, José Servando Teresa de Mier tomó la palabra en el Congreso de los diputados de México, para abordar la cuestión de la tolerancia de cultos. Refiriéndose a un paso del proyecto de constitución que entonces se debatía, afirmó lo siguiente, según consta en el *Diario de sesiones*:

«En orden a la expresión [del proyecto constitucional] *prohíbe el ejercicio de cualquier otra*, es necesario distinguir: la religión cristiana [que] es esencialmente intolerante, es decir teológicamente, porque la verdad es una, pero en lo civil pueden tolerarse las religiones falsas: aquí [en México] no establecemos esta tolerancia porque sabemos el voto general de la nación; pero no se opone la tolerancia civil a la religión que sólo es intolerante teológicamente. Pero repito, se prohíbe el ejercicio de otra, porque así lo quiere la nación, y es necesario obedecer»²⁶.

Mier distinguía, por tanto, entre orden teológico y orden civil. Adivinaba que la tolerancia (y su expresión más plena, que es la libertad religiosa) constituye un derecho civil y no un derecho religioso. Apelaba, pues, a la distinción entre tolerancia teológica (imposible, a su entender) y tolerancia civil (deseable). En el orden veritativo, la supremacía de la religión católica era indiscutible.

En el otro extremo de América, el cordobés Gregorio Funes, el más prestigioso de los clérigos rioplatenses de esos años, que permaneció en el escenario político del país con una actuación descollante por más de dos décadas, fue un precursor convencido de la tolerancia religiosa, lo que le ocasionó en vida no pocos disgustos. En 1822 tradujo el Deán Funes la obra del archivista e historiador Pierre Claude François Daunou (1761-1840) *Ensayo sobre las garantías individuales que reclama el estado actual de la sociedad*, donde el francés abordaba la cuestión de la libertad de cultos, y puso una nota de su autoría en esa traducción (la nota 8), que llamó la atención de los contemporáneos²⁷. Trató de nuevo la cuestión tres años más tarde, en 1825, en su obra *Examen crítico de los Discursos sobre una Constitución*

1828. La *Memoria* de Egaña va de las pp. 5-43. La *Breve apología [...] de la constitución del Perú de 1823*, de las pp. 43-58. El resto, hasta la página 187 son notas del editor colombiano.

26. Servando TERESA DE MIER, *El Padre de Mier en el Congreso constituyente mexicano*, Imprenta de la Federación, México 1825, reproducido por Edmundo O'GORMAN, *Servando Teresa de Mier. Ideario político*, Biblioteca Ayacucho, Caracas 1978, pp. 304-305.

27. Gregorio FUNES, *Ensayo sobre las garantías individuales que reclama el estado actual de la sociedad. Por D. C. P. Daunou. Traducido del francés al castellano por el Deán de Funes [...]*, Buenos Aires 1822. La nota 8 del traductor, que, si bien breve, sintetiza su mente en este punto, se halla en las pp. 185 ss.

religiosa considerada como parte de la civil escrita contra Juan Antonio Llorente, el sacerdote español huido de España y exiliado en París²⁸.

Distinguía Funes, en 1822, entre el fin de la Iglesia y el fin del Estado. Y añadía, como punto de partida, que «toda la antigüedad está de acuerdo en que la Iglesia de Jesucristo detestó siempre las violencias y que la fe debe ser libre y voluntaria»²⁹. En su breve nota 8, antes aludida, insistía en que la jerarquía eclesiástica no podía tolerar la insubordinación ni la herejía, aunque no podía imponer la fe por medios coactivos. Sus puntos de vista ya habían madurado tres años más tarde, en 1825, cuando contemplaba ya la posibilidad de que un país, mayoritariamente católico, llegase a contar –por los movimientos migratorios– con una minoría significativa y no católica, que estuviese dispuesta a vivir en paz, respetando las leyes y contribuyendo al progreso de la nación. En tal caso, el Estado «corre con la obligación de tolerar aquellos cultos que por error creen servirla en su misma separación». Y culminaba su planteamiento con una tajante afirmación: «No hay derecho más bien establecido por la naturaleza como el que tiene el hombre al goce tranquilo de sus opiniones». Funes apelaba a derechos de la naturaleza, con una modernidad sorprendente. Se refería a la tolerancia civil de la diversidad de cultos, como camino para construir una patria en paz y armonía. Estaba convencido que, en ambiente de paz y concordia, el catolicismo tenía todas las de ganar. Y ponía como ejemplo el desarrollo de la Iglesia católica en los EE.UU., un marco de tolerancia civil.

El clérigo riojano Pedro Ignacio de Castro Barros, como Funes también catedrático de la Universidad de Córdoba del Tucumán, se opuso a la tolerancia de cultos. Su pronunciamiento tenía algunos antecedentes, que conviene repasar. En la Asamblea General Constituyente de 1813, instalada en Buenos Aires, se había propuesto que «ningún hombre será perseguido por sus opiniones privadas en materia de religión». Era una propuesta de tolerancia, aunque sin reconocer el derecho al ejercicio público de la vida religiosa, lejos todavía del reconocimiento de la libertad religiosa como derecho civil, aunque constituía un paso importante. Poco después, en el Congreso de Tucumán de 1816, algunos habían sugerido que «la tolerancia no sólo civil, sino religiosa, es la base de la prosperidad de los Estados». En una declaración de 1819 sobre la explotación de minas, se había reconocido que ningún extranjero, ni su servidumbre, sería molestado por asuntos religiosos, con tal de que se limitara a una confesión privada, dentro de sus casas, por ejemplo.

Supuesta esta historia preconstitucional, Castro Barros se ocupó de esta importante cuestión al reimprimir *El Pensador Político Religioso de Chile*, que salió a la luz en 1825³⁰.

28. Impr. de Hallet, Buenos Aires 1825.

29. Cfr. Américo A. TONDA, *El Deán Funes y la tolerancia de cultos*, en «Archivum. Junta de Historia Eclesiástica Argentina», I/2 (1943); e ID., *El pensamiento teológico del Deán Funes*, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe 1982-1984, 2 vols. Las ideas de Funes sobre la tolerancia de cultos se estudian en el volumen II, pp. 143-188.

30. Pedro Ignacio de CASTRO BARROS, *El Pensador Político Religioso de Chile. Reimpreso en Córdoba con notas a solicitud del Doctor en Sagrada Teología y Bachiller en Jurisprudencia Don Pedro Ignacio de Castro Barros*, Imprenta de la Universidad, año de 1825.

En esta reimpresión, a la que añadió comentarios propios, tenía a la vista la nota octava del Deán Gregorio Funes y otras controversias de aquella hora. En ese mismo año de 1825 escribió sobre la tolerancia de cultos un pequeño ensayo de veinticuatro páginas, titulado *Impugnación a la tolerancia de cultos*, en el que presentó de modo orgánico sus puntos de vista sobre la cuestión. Este ensayo es una obra expositiva, no académica, «envuelta en una atmósfera de ansiedad y de incertidumbre, pero sin aquellas aristas hirientes, que diríamos consubstanciales e inherentes a toda polémica, máxime si tenemos en cuenta el carácter ardiente de nuestro protagonista»³¹.

Castro Barros se planteaba el tema de la tolerancia bajo la perspectiva de la verdad y el error, ámbito en que *a fortiori* la tolerancia tiene muy poco espacio:

«Y la tolerancia de cultos, ¿será consentánea [= convendrá] a la razón, que dicta se practique lo bueno y se omita lo malo conforme a la ley natural, que así lo prescribe? Nuestra religión es la católica romana; estamos en posesión de ella, desde que nacimos; ha sido la herencia que nos han dejado nuestros antepasados: siempre la hemos mantenido pura, sin mezcla alguna de herejía, adaptada ni consentida en el país por decreto alguno; ¿quién podrá impunemente confundirla? ¿Qué poder legítimo habrá, que pueda, sin extorsión, despojar la religión de una posesión tan antigua, tan conforme, tan imperturbable desde doscientos años y más que la disfruta San Juan [en alusión al lugar donde se debatía el tema]? Ni nosotros mismos podemos en conciencia, ni el pueblo, habiéndola abrazado solemnemente, puede lícitamente consentir ser perturbado admitiendo en su seno otra [religión] extraña».

Hay aquí distintos niveles de argumentación. Además de apelar a la recta razón (y, en definitiva, a la verdad) se habla de la historia nacional, es decir, de aquellos elementos que han configurado las raíces de las provincias que entonces buscaban nuevas formas de organización política, al haberse independizado de la metrópoli. La propuesta de tolerancia iría contra la situación vigente, o sea, contra el modo de ser y operar de la nueva república rioplatense. Por ello, en San Juan no se discutía sobre tolerar un mal, sino de no introducirlo.

El tema estaba poco maduro; no menos maduro que en Europa, donde también la cuestión de la tolerancia daría paso, poco a poco, a la cuestión básica, que es la libertad religiosa como derecho fundamental. De todas formas, en América hallamos, desde primera hora dos posiciones: una de carácter más tradicionalista, que planteaba el tema en el plano de la verdad y el error y consideraba, desde el punto de vista político, la cohesión nacional como un bien primario (el chileno Egaña Risco y el riojano Castro Barros); y otra perspectiva, que distinguía entre tolerancia teológica (descartable siempre) y tolerancia civil (deseable), aproximando esta última a la condición de un derecho natural (Diego Padilla, José Servando Teresa de Mier y Gregorio Funes).

El debate, como es de suponer, no se agotaría en la primera década independiente. Se recuperaría en los años medios del siglo XIX, con planteamientos moderados (por ejemplo, el cubano Félix Varela, el mexicano Jesús Díez de Sollano, el colombiano José Joaquín Ortiz y el chileno José Ignacio Víctor Eyzaguirre), y sería un tema recurrente durante toda la segun-

31. Américo A. TONDA, *Castro Barros. Sus ideas*, Academia del Plata, Buenos Aires 1961, p. 233.

da mitad de la centuria. Las actitudes, con todo, se endurecerían progresivamente, a medida que avanzaba el embate liberal contra la Iglesia. Por una parte, la posición tradicionalista (entre los que destacaron los peruanos Bernardino González y Elías Passarell) y, por otra, la posición moderada, abierta a la tolerancia civil (aunque en retirada, sobre todo después de la publicación de la encíclica *Quanta cura* y el *Syllabus*, el 8 de diciembre de 1864).

4. Respuestas y comentarios latinoamericanos a la teología europea liberal

La cuestión liberal no sólo se planteó en el campo político eclesiástico de las relaciones Iglesia-Estado y en el ámbito de las libertades fundamentales, sino también en la justificación teórica de las nuevas ideas. Hubo en América Latina escritos teológicos (de desigual valor) como respuesta o simple comentario a obras liberales polémicas, editadas en Europa, cuyos ecos llegaron a las nuevas repúblicas. Destacados polemistas católicos reaccionaron ante los *Discursos sobre una constitución religiosa considerada como parte de la civil* y frente a la *Apología católica del Proyecto de Constitución religiosa*, ambas de Juan Antonio Llorente; y ante *Los cuatro concordatos* del Abate de Pradt (Dominique Delfour de Pradt), arzobispo dimisionario de Malinas. Estos tres textos se difundieron en América muy poco después de su edición en Francia, es decir, durante la década de los veinte y provocaron algunas reacciones.

La primera y más temprana en 1825, a cargo del deán rioplatense Gregorio de Funes, quien, como ya hemos comentado, suavizando anteriores exageraciones regalistas, criticaba (y en parte también aceptaba) a José Antonio Llorente en un opúsculo titulado *Examen crítico de los Discursos sobre una Constitución religiosa considerada como parte de la civil*. En 1829, el mexicano Basilio Manuel Arrillaga y Barcárcel ya criticaba los puntos de vista del Abate de Pradt, arzobispo dimisionario de Malinas, en su opúsculo *Juicio de la obra del Sr. Arzobispo De Pradt, sobre el Concordato de México con Roma, escrito por un Mexicano*³². Más tarde, el también mexicano José Bernardo Couto, que se haría eco de las tesis regalistas de José Antonio Llorente, y las discutiría, en *El discurso sobre la constitución de la Iglesia*, aparecido en 1857, se inscribe en otro momento del siglo XIX y escapa a nuestra consideración³³. En todo caso, no se considere a Couto un papalista sin más, pues había criticado el breve apostólico *Etsi iam diu*, de León XII, firmado en septiembre de 1824.

Las reacciones más contundentes ante la teología europea se producirían algunas décadas más tarde, con la llegada a América Latina de los primeros ejemplares de la *Vida de Jesús*, de Ernest Renan, aparecida en francés en 1863. Frente a esta presentación de Jesús, despojado de su divinidad, nacida en el contexto de la cuestión bíblica, habría respuestas no-

32. Basilio Manuel ARRILLAGA, *Juicio de la obra del Sr. Arzobispo De Pradt, sobre el Concordato de México con Roma, escrito por un Mexicano y dada a luz por algunos católicos amantes de su religión patria*, s.i., Guadalajara 1829.

33. Bernardo COUTO, *Discurso sobre la constitución de la Iglesia*, Suplemento al n. 89 de «La Cruz». Imprenta de Andrade y Escalante, México 1857.

tables en Colombia (José Manuel Groot), en Perú (Pedro Gual y Pujadas) y en Chile (Rafael Fernández Concha y Rodolfo Vergara Antúnez), por citar algunos críticos destacados.

5. *El milenarismo lacunziano*³⁴

En la segunda década del XIX llegó a Chile la impresión de *La venida del Mesías en gloria y majestad*, obra magna del jesuita chileno expulso Manuel Lacunza, que había fallecido en Imola (Italia), en 1801. La obra había sido firmada con el pseudónimo Juan Josafat ben Ezra. En Chile se habían difundido algunos fragmentos en 1785 y circulaban copias manuscritas bastantes extensas (ya en 1794), antes de la edición furtiva realizada en la Isla León (frente a Cádiz), en 1811. Una edición preparada expresamente para América Latina se hizo en Londres, a cargo de Carlos Word, en 1816. Después siguieron otras muchas, incluso en México y Puebla, todas ellas antes de 1825, en que salió en París la edición enmendada y corregida, que puede considerarse la mejor y más fiable, realizada por P. de Chamrobert. La tesis de Lacunza está expuesta con toda franqueza en muchos lugares de la obra. En uno de ellos, en el primer tomo, la tesis se ofrece con gran solemnidad y formalidad. El editor la ha subrayado adjudiicándole párrafo propio y poniéndola en cursiva:

«Después de la venida del Señor que esperamos en gloria y magestad [sic], habrá todavía un grande espacio de tiempo, esto es mil años, ó indeterminados, ó determinados, hasta la resurrección y juicio universal»³⁵.

En otro lugar leemos:

«Así todos han de morir, menos los que han muerto ya, así todos han de resucitar, menos los que han resucitado ya»³⁶.

34. Véase un estudio doctrinal de conjunto en Josep-Ignasi SARANYANA (dir.)/Camen-José ALEJOS GRAU (coord.), *Teología en América Latina*, II/1, cit. en nota 19, pp. 906-918. Cfr. también Walter HANISCH, *Manuel Lacunza y el milenarismo*, en «Archivum Historicum Societatis Iesu», 40 (1971) 496-511; Fredy PARRA, *El reino que ha de venir. Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza*, en «Anales de la Facultad de Teología», XLIV/2 (Santiago de Chile 1993) 219 pp.; ID., *Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza*, en «Teología y Vida», 35 (1994) 135-152; ID., *El fin del mundo según Lacunza*, en «Teología y Vida», 41 (2000) 64-80; e ID., *Historia y escatología en Manuel Lacunza. La temporalidad a través del milenarismo lacunziano*, en «Teología y Vida», 44 (2003) 167-183; y *Segundo centenario de Manuel Lacunza y Díaz († 1801)*, cuaderno monográfico de «Anuario de Historia de la Iglesia», 11 (2002), con trabajos de Ana de Zaballa, René Millar Carvacho y Josep-Ignasi Saranyana.

35. Juan Josafat ben EZRA (Manuel Lacunza), *La venida del Mesías en gloria y magestad*, ed. preparada por P. de Chamrobert, Librería de Parmantier, París 1825, I, p. 174. Expresamente rechaza, por extravagante, el sistema general del jesuita Antonio Vieira, en su obra: *De regno Christi in terris consummato*: «[Él y otros autores] suponen que ha de haber otro estado de la Iglesia mucho más perfecto que el presente, en que todos los habitantes de la tierra han de ser verdaderos fieles, y en que ha de haber en la Iglesia una grande paz y justicia, y observancia de las divinas leyes, etc.» (*ibidem*, p. 36).

36. *Ibidem*, pp. 218-219.

Con esto Lacunza excluía de la resurrección final (en la Parusía) a Santa María, ya *assumpta*; y también apartaba a los que resucitaron cuando Cristo murió en el Calvario, y a los dos testigos o profetas de quienes se habla en el capítulo 11 del Apocalipsis.

El milenarismo mitigado de Lacunza se apoya en un uso incorrecto del *consensus Patrum*, una regla hermenéutica que se empleaba (y se emplea) en el análisis teológico. ¿Qué se entiende por *consensus Patrum*? Según la tradición de la Iglesia, cuando están conformes en un punto de doctrina todos los Padres de la Iglesia o al menos casi todos, aquella doctrina debe tomarse como expresión de la Tradición apostólica (según la famosa regla de San Vicente de Lerins³⁷). Generalmente, la manualística ha considerado que el consenso de algunos Padres más destacados hacen autoridad. En occidente, tales Padres son: San Hilario de Poitiers, San Ambrosio, San Agustín y San Gregorio Magno, ninguno de los cuales se alinearon con el milenarismo mitigado; y, no sólo no lo aceptaron, sino que escribieron en contra. En oriente hacen autoridad: San Basilio, San Gregorio Nacianceno, San Atanasio y San Juan Crisóstomo, también contrarios al milenarismo en cualquiera de sus formas. Lacunza, en cambio, basándose en la lectura de la Escritura como fuente exclusiva, y en el acuerdo de algunos Padres que no pertenecen al grupo de los Padres que hacen autoridad, pudo concluir que el milenarismo mitigado es verdadero.

Como se sabe, no hay unanimidad, en este tema, «de todos o al menos de casi todos» los Padres o maestros. Depende de los Padres que se elijan. Lacunza adujo, a favor de su tesis, un número importante de Padres y escritores eclesiásticos antiguos (Papías, San Justino, San Ireneo de Lyon, Tertuliano, Metodio, Victorino, Lactancio, Sulpicio Severo, entre otros) y destacó su antigüedad. De esta forma, enfrentó la antigüedad (los Padres prenicenos) con la modernidad (los Padres postnicenos), y concedió mayor credibilidad a los más antiguos. Con este tipo de argumentaciones, sin embargo, el problema es insoluble. En efecto: la mayor proximidad a los orígenes es un título de veracidad, aunque no necesariamente. En el corpus paulino vemos a San Pablo predicando sobre el «dies Domini» y, al mismo tiempo, corrigiendo a los cristianos de Tesalónica, que, so pretexto de una parusía muy inmediata, habían abandonado sus tareas ordinarias. Esas dos cartas paulinas son las más antiguas (primavera del 52), al menos según la datación más corriente del corpus paulino. Por todo ello, es preciso reconocer que hubo ya unanimidad al comienzo y que, además, ha habido un progreso en la comprensión de la Revelación.

La solución, por tanto, no se halla en preferir unos Padres a otros; ni en el número de ellos (mayor o menor) que concuerdan; ni tampoco en la posible confrontación entre antigüedad y novedad (Padres prenicenos vs Padres postnicenos), sino la aceptación o no de que «pueda crecer» la comprensión de la Revelación. En otros términos: la veneración por los testigos más próximos a las fuentes originarias de la Revelación debe ser compatible con la creencia de que el Espíritu Santo, en el interior de la Iglesia, inspira, con la contemplación y el estudio, una percepción más profunda de la misma Revelación. Tal percepción más íntima, no obstante, nunca agotará por completo la Revelación, como bien advirtió el Concilio Tridentino...

37. «[...] si in ipsa vetustate [antigüedad] omnium vel certe paene omnium sacerdotum pariter ac magistrorum definitiones sententiasque sectemur» (*Commonitorium* II, 5).

Lacunza debería haber considerado esta posibilidad, pero, no la tuvo en cuenta. En lugar de enfrentar, en una dialéctica irreconciliable, a unos Padres contra otros, podría haber enriquecido notablemente su discurso exegético con la doctrina del desarrollo homogéneo, ya formulada por Vicente de Lerins († 450 ca.). En definitiva, y tomando palabras prestadas de un teólogo del XIX, casi contemporáneo suyo, no consideró «la conciencia ininterrumpida de la Iglesia entera como base histórica»³⁸, o sea, la posibilidad del desarrollo dogmático bajo la acción del Espíritu.

Ya en su época, la obra lacunciana tuvo algunos detractores americanos, como ha señalado el historiador René Millar Carvacho: el chileno Judas Tadeo Reyes, exiliado en Lima, publicó en 1820 una *Impugnación a la obra del P. Lacunza sobre el Reino Milenario titulada La venida del Mesías en gloria y majestad*; Mons. Giovanni Muzi, que se hallaba entonces en Santiago, envió cartas de felicitación a Juan Tadeo Reyes, cartas que insinúan que él mismo habría leído la obra; el mexicano Basilio Manuel Arrillaga, ya citado más arriba, combatió a Lacunza en 1824, por ver en él un continuador del jansenismo (sic) y por que en México fue acogida con un entusiasmo que le parecía sospechoso una de las primeras ediciones del libro³⁹. En todo caso, y a pesar de las críticas, el ensayo lacunciano fue bien recibido, por lo general. Quién sabe si esa difusión no habrá inyectado sentido heroico y mesiánico (en algún sentido) a la causa de la insurgencia; aunque también puede haber sido al contrario, es decir, que el sentido mesiánico y heroico de esa causa se haya visto reforzado con la lectura de la obra lacunciana. En definitiva, la impronta lacunciana impregnó el imaginario colectivo latinoamericano, de modo que a principios del siglo XX resucitaba la admiración por la obra del expulso jesuita, principalmente en Chile, por obra del sacerdote Rafael Eyzaguirre, que publicó póstumamente en Roma, en 1911, una interpretación literal del Apocalipsis, que parece estar influida por Lacunza. En esos primeros años del pasado siglo, a raíz del centenario de la muerte de Manuel Lacunza, hubo una importante controversia en Chile entre partidarios (por ejemplo el presbítero Juan Salas y el historiador Jaime Eyzaguirre) y detractores (Alejandro Huneeus), debate que se mantuvo más o menos latente hasta dos intervenciones de la Santa Sede, en 1941 y 1944, prohibiendo la enseñanza y difusión de las tesis del milenarismo mitigado. No obstante, aún después tuvo Lacunza sus seguidores, como el historiador Mario Góngora y otros.

Josep-Ignasi Saranyana

Universidad de Navarra
Instituto de Historia de la Iglesia
E-31080 Pamplona
saranyana@unav.es

38. Johann Adam MÖHLER, *La unidad en la Iglesia*, ed., introd. y notas de Pedro Rodríguez y José R., Villar, Eds. Eunote, Pamplona 1996, § 13 (p. 131 de la trad. española). El original es de 1825.

39. Basilio ARRILLAGA, *Anotaciones a las censuras contra un discurso en el que se manifiestan falsedades y errores de J.J.B.E [Juan Josafat ben Ezra] acerca De la Iglesia Cristiana*, Puebla 1824.